
Письмо Гершома Шолема Францу Розенцвейгу

Иерусалим, 7 Тевета 5687 (12 декабря 1926 г.)

«Эта страна похожа на вулкан с бурлящей магмой языка. Здесь говорят обо всем, что может привести нас к провалу, и больше, чем когда бы то ни было – об арабах. Но существует еще одна опасность, вызывающая бóльшие опасения, чем арабская нация, и являющаяся неизбежным следствием сионистского проекта: как быть с «актуализацией» древнееврейского языка? Этот сакральный язык, которым питают наших детей, - не есть ли он пропасть, которая рано или поздно непременно разверзнется? Здесьние люди, определенно, сами не понимают, что делают. Они думают, что они секуляризовали древнееврейский язык, лишили его апокалипсического острия. Но это, конечно, не так. Секуляризация языка – это лишь некая манера выражаться, устойчивое выражение. Невозможно избавиться от ноши слова, нагруженные смыслом до отказа, - или придется пожертвовать самим языком как таковым. Фантасмагорический *волянюк*, на котором говорят на наших улицах, в точности определяет то невыразительное лингвистическое пространство, что сделало возможным «секуляризацию» языка. Но если мы попытаемся передать нашим детям язык [langue] таким, каким его передали нам, если мы, поколение переходного периода, возродим для них язык [langage] древних книг, чтобы он смог вновь открыть им свой смысл, можем ли мы быть уверены в том, что религиозная мощь этого языка [langage] не обратится когда-нибудь со всей яростью против тех, кто на нем говорит? И в день, когда произойдет этот взрыв, - каким будет поколение, которому придется испытать на себе его последствия? Если же говорить о нас, мы живем внутри своего языка, подобные, в большинстве, слепым, идущим над пропастью. Но когда зрение вернется к нам, к нам или к нашим потомкам, не упадем ли мы в глубину этой пропасти? И никто не может знать, будет ли жертва тех, кто погибнет в этом падении, достаточной для того, чтобы бездна снова закрылась. {...} »

(Это письмо Гершома Шолема Францу Розенцвейгу было впервые переведено и опубликовано Стефаном Мозесом в *Archives de Sciences sociales et Religieuses* (1985, № 60/61)).

Чем же должен быть язык, и, прежде всего, сакральный язык (но мы увидим, что, по мысли Шолома, других языков нет), чтобы две вещи - *увидеть его и упасть в него* – были бы *одним и тем же* событием? Какова связь между светом ясности, сущностью языка и падением в глубину бездны? Как понимать это имя бездны, которая, как мы увидим, ведет к имени как таковому, имени имени, и имя которой так часто повторяется в письме (2) ? Мы только что встретили его в первый раз. Несколькими строками ниже, критикуя тех, кому хватило смелости, демонической и слепой, вернуть жизнь священным именам, возродить язык, которому предстоит стать неким эсперанто, Шолом описывает их как «зачарованных» (но в то же время они и чародеи, чародей-подмастерья), беззвучно идущих «над пропастью», в момент, когда они передают нашему юному поколению имена и знаки предков. Между тем, именно те самые священные имена, которые эти слепцы передают по наследству юному поколению, - они и *есть* пропасть. Они таят в себе бездну, бездна запечатана в них. Не видя, не зная, что они делают, эти люди передают нашим детям в наследство бездну. Пропасть заключена в имени, могли бы мы сказать, если бы подобная топология была представима, если без-донность *Abgrund*'а еще как-то можно было бы очертить, во что-то вписать, понять. То, что в глубине этой бездонности и чего не видят слепые чародеи секуляризации, - это не сама бездна, над которой они идут, подобно безумцам, ибо бездна, как и язык, не дает себя подчинить, приручить, инструментализовать, секуляризовать. Не пропасть и не язык, поскольку и пропасть и язык имеют место - *свое* место – в имени: «*Sprache ist Namen*»: «Язык есть имя». *Sprache* – это одновременно язык и языковой строй [la langue et le langage]. Недостаточно сказать, что язык *имеет бытие* или заключен в именах. Говорить - значит именовать, называть. Что это значит? Что сам Шолом хочет таким образом назвать в этом письме? И поскольку сам вопрос бездонен, как читать это письмо?

Я попытаюсь предложить здесь прочтение настолько внутреннее, насколько возможно. Я не верю в чисто внутренние прочтения, не верю в возможность следовать им со всей строгостью. Даже если мы не будем прибегать здесь к другим, столь многочисленным аргументам, способным доказать это, и постараемся ни на шаг не отдаляться от этого письма, уже самого события имени достаточно, чтобы нарушить этот мнимо внутренний характер текста. Тем не менее, документ, каковой являет собой это письмо, в достаточной мере богат и, если можно так сказать, зримо бездонен, чтобы в качестве первого шага нам стоило попытаться держаться как можно ближе к тексту письма в надежде потерять при чтении как можно меньше.

Отсюда – общая форма вопроса, перед которым мы оказываемся на краю, внутреннем и внешнем, этого чтения – словно на краю этой бездны бездн: на каком языке *может* и *должен* звучать призыв, который есть также предостережение в виду опасности секуляризации сакрального языка? Этот призыв сохранить себя (от секуляризации), чтобы сохранить сакральный язык, есть событие, в отношении которого уместно задаться вопросом: где оно имеет место – внутри сакрального языка или вне его? И какова природа границы между первым местом и вторым? Этот вопрос усложняется и дополняется еще одним вопросом: можно ли на сакральном языке говорить как на иностранном? Вопрос, который искажается или углубляется следующим образом: говоря вообще, сакральный язык является более своим? Или более чужим? И имеем ли мы дело в данном случае с альтернативой, с логикой оппозиций?

Например: может ли Шолем утверждать, что говорит «от» опыта сакрального языка, сакральных имен, при том что он выдвигает свой тезис, при том что он движется сам «от» того загадочного факта, что говорит он посредством немецкого языка? Я сохраняю сейчас за этими «от» в кавычках всю их вулканическую потенциальность. Это еще одно измерение вопроса, который мы сформулировали, когда читали Спинозу: куда поместить сакральное? Если мы говорим о сакральном языке – по мысли Спинозы, это неправильно, - должны ли мы считать, что слова и имена языка сами по себе священны? Или только означаемые? Или только называемые вещи, на которые пытаются указать с помощью этих имен? Спиноза отбрасывает все эти гипотезы: сакральное – не в словах и не в вещах, но лишь, как могли бы мы сказать, в интенциональном смысле, в отношении или употреблении, которое соотносит нас с теми и с другими, с одними через другие.

На каком же языке пишется это письмо? Мы не можем ограничиться только *феноменом*: письмо написано по-немецки. Но, кроме того, этот феномен также нельзя сводить к некому несущественному и внешнему проявлению. Письмо *представляется* на немецком, но эта само-презентация есть одновременно исповедь, адресованная одним человеком другому, с которым первого объединяет одинаково сильное, культивируемое, утонченное, активно-причастное отношение к ивриту. Для обоих иврит – не родной язык, но они проживают его как язык архиматеринский или патри-арший, язык, во имя которого, думая о котором, от которого они говорят вместе и уже давно переписываются. И этот язык, таким образом, является *субъектом письма* – в нескольких смыслах слова.

Здесь мы могли бы позволить себе соблазниться тем, что я рискну назвать гипотезой третьего языка. Этими словами я обозначаю не иностранный язык,

немецкий, на котором было бы сформулировано *предостережение* относительно двух практик иврита, сакральной и светской. Выражение *третий язык* должно скорее обозначать некий дифференцируемый и дифференцирующий элемент, *медиума*, не являющегося *stricto sensu* лингвистическим, но представляющего собой сферу опыта языка, который, не будучи ни сакральным, ни профанным, дает возможность переходить от одного к другому – а также говорить об одном и о другом, переводить один в другой, обращаться от имени одного к другому. Иными словами, следуя логике этой гипотезы (Шодем, очевидно, посчитал бы ее неприемлемой и плохо сформулированной – немного ниже мы поймем почему), следовало бы *предположить*, что и автор и получатель письма располагаются между двумя языками и что первый, тот, кто предостерегает, представляется проводником, переводчиком, медиатором. Будучи причастным к обоим языкам, ходатай говорит и на том и на другом, лишь отталкиваясь от третьего или, во всяком случае от чего-то в языке, что, не будучи еще или уже сакральным или светским, или будучи *уже, еще* и тем и другим одновременно, дает возможность сделать этот шаг по краю пропасти.

Чем же будет этот язык вообще? Этот третий язык, позволяющий возникнуть внутри себя противостоянию сакральное / не-сакральное? Святое / не-святое? (По ту сторону предложенного Левинасом различения между сакральным и святым).

Но тут же – вопрос по поводу этого вопроса, по поводу формы и логики этого вопроса, в целом одновременно трансцендентальной и диалектической: а что если третьего языка как раз таки и нет, нет языка вообще, нейтрального языка, на котором было бы возможно, на котором имело бы место, заражение сакрального профанным, искажение имен, оппозиция святого и светского? И что если диалектико-трансцендентальная гипотеза несет в себе, в самой своей нейтральности, эффект де-сакрализации, то есть именно то, что письмо ставит в вину тем, кто за это ответственен? И что если эта нейтрализация посредством обращения к третьей инстанции, и уже к чему-то вроде мета-лингвистического арбитра, есть также своеобразная позитивистская натурализация сверхприродного? Аксиоматика, направляющая письмо Шодема, совершенно иного рода, совершенно иная и его риторика.

И это радикальное отличие его риторики объясняется тем, что письмо – парадоксальным и завораживающим образом – рассматривает оппозицию сакрального и светского языков как *эффект риторики*. В сущности, словно бы говорится здесь, в сущности, то есть в глубине бездны, есть всегда только

сакральный язык. Язык всегда един, он не страдает оппозицией, и, по крайней мере, в случае с ивритом, который не есть просто случай в ряду других, существует только сакральный язык. Он рожден сакральным и не может быть десакрализован так, чтобы он не перестал при этом быть тем, что он есть: конкретным языком, языком как таковым. Шолем словно хочет сказать нам: эта секуляризация, о которой говорят, о которой я говорю, которую я здесь изобличаю, на которую жалуюсь, против которой предостерегаю, - ее не существует, это всего лишь «такая манера выражаться» [*une façon de parler*]. Это выражение «такая манера выражаться», которое также есть некая манера выражаться, - Шолем употребляет его по-французски в немецком тексте, и мы еще вернемся к этому риторическому способу говорения о риторике. То, что секуляризация, о которой идет речь, есть лишь «манера выражаться», не делает феномен менее драматичным, менее опасным, несущественным – наоборот.

Эта тема звучит с первых строк письма, после того как появляется образ вулкана и намек на опасность, вызывающую бóльшие опасения (*unheimlicher*), чем арабская нация, на это «неизбежное следствие сионистского проекта». Шолем, таким образом, только что признал (и в этом признании – вся серьезность его исповеди, если иметь в виду общеизвестный антисионизм его адресата), что проблема болезненнее и страшнее любой другой опасности чисто политического характера. Эта болезнь языка есть также политическая болезнь, но она не есть детская болезнь сионизма. Это «неизбежное следствие» внутренне присуще любому проекту сионистского национального государства. Шолем продолжает: «...как быть с «актуализацией» древнееврейского языка? Этот сакральный язык, которым питают наших детей, - не есть ли он пропасть, которая рано или поздно непременно разверзнется? Здесьние люди, определенно, сами не понимают, что делают. Они думают, что они секуляризовали древнееврейский язык, лишили его апокалиптического острия. Но это, конечно, не так. Секуляризация языка – это лишь такая *манера выражаться*, устойчивое выражение».

Возможно, существует необходимая связь между метафорой или риторикой бездны и утверждением, согласно которому секуляризация, в конечном счете, - это не более чем риторический оборот. Действительной секуляризации не бывает, - подсказывает нам эта странная исповедь. То, что легкомысленно называют «секуляризацией», не имеет места. Этот поверхностный эффект не затрагивает сам язык, остающийся сакральным в своей бездонной внутренности. Этот способ перемещения по поверхности языка характеризуется эпифеноменальностью. В то же время, это и эпифеноменальность *способа говорения о языке*, наш метаязык, наша манера выражаться по поводу языка. Секуляризованный язык будет, таким образом,

лишь металингвистическим эпифеноменом, некоей риторикой, таким «способом говорения», риторическим эффектом метаязыка. Но мы не должны скрывать от самих себя, что этот эффект достаточно массивен, чтобы в принципе затронуть тотальность языка, называемого техническим, объективным, научным, может быть, философским.

Но поскольку Шолем, по-своему, утверждает, что нет и не может быть метаязыка, светский язык в качестве метаязыка не существует в самом себе, у него нет ни собственного присутствия, ни собственной устойчивой содержательности. Название для него – «манера выражаться», то есть вести себя в отношении единственного языка, который есть, который устойчив – священного языка. Вести себя, соотносить себя с ним, тяготеть к нему – это все еще вести себя *в* нем, все еще говорить на нем, пусть даже для того, чтобы его отрицать. Невозможно избежать необходимости говорить на сакральном языке, в лучшем случае можно *избегать* говорить на нем, это значит, все еще говорить на нем в отрицании, в уклонении, в рассеянии, подобно сомнамбулам над пропастью.

Следовательно, необходимо предположить, что в этом единственном измерении, каковым является сакральность языка, имеется способность производить, порождать, нести эти поверхностные эффекты, эту мнимую секуляризацию, эту веру в секуляризующую нейтральность, это забвение сакрального и этот лингвистический сомнамбулизм. Необходимо, чтобы язык был готов на этот поверхностный эффект, который есть не эффект поверхности, эффект *на поверхности*, но эффект, заключающийся в том, чтобы производить поверхность, эту узость плоскости, по поверхности которой идет сомнамбула. Но мы идем по поверхности, мы сомнамбулируем лишь постольку, поскольку *верим*, что идем по поверхности: мы верим в поверхность. На самом деле – и эта истина уже не принадлежит к порядку объективности и знания, закрепленных в многовековом языке поверхности – поверхности нет. Есть только бездна. Сакральный язык есть бездна. Мы идем, как слепые, по ее поверхности, когда мы говорим о ней от временного языка. В этом мы слепы к бездонной сущности сакрального языка. Я хочу еще раз прочесть отрывок, о котором мы уже упоминали: «Если же говорить о нас, мы живем внутри своего языка, подобные, в большинстве, слепым, идущим над пропастью («мы» определяет здесь свое положение от этого внутреннего пространства *«in dieser Sprache»*, которое не допускает никакого выхода, никакого экстра- или мета-языка – Ж. Д.). Но когда зрение к вернется нам, к нам или к нашим потомкам, не упадем ли мы в глубину

этой пропасти? И никто не может знать, будет ли жертва тех, кто погибнет в этом падении, достаточной для того, чтобы бездна снова закрылась».

Что сообщает этой ситуации ее сущностную *Unheimlichkeit*? Этой ситуации, этому опыту местоположения? Кроме самого этого мотива подстерегающего нас падения, есть еще одно: трудно понять, что здесь страшнее – идти слепым по поверхности или падать в бездну человеком, наделенным ясностью речи, настороженным, бдительным, внимательным к бездонной сущности языка. Трудно сказать, в чем именно заключается болезнь, само падение – в том ли, чтобы падать, или же в том, чтобы оставаться на поверхности. Что так тревожит Шолема, что придает его письму эту подлинно апокалипсическую интонацию? Тот факт, что мы, большинство из нас, почти все, слепцами идем по поверхности сакрального языка? Или же тот факт, что этот язык неизбежным фатальным образом вернется, или, вернее, развернется в сторону собственной бездны, в сторону самого себя, своей сущности – постольку, поскольку остается бездонным? Хочет ли Шолем, чтобы бездна оставалась разверзнутой, или же он надеется, что когда-нибудь она закроется, поскольку бдительно-настороженный и непосредственный опыт подлинного проживания бездонного языка станет, возможно, невыносимым и невозможным? Можно вспомнить здесь об ужасе, который вызывала у Спинозы гипотеза ревнивого Бога, Бога огня, и о том, что этот ужас, как я уже говорил, странным образом повторяет ужас, владеющий, по мысли Спинозы, евреями, которые стремятся избежать непосредственного опыта пожирания божественным словом (огонь, бездна, зияющее жерло входа) и делегируют этот опыт, выстраивая таким образом тот политический механизм, который описывается в «Богословско-политическом трактате»... .

Я полагаю, что эта содержащаяся в письме двусмысленность неустранима в принципе. В ней вся его гипнотическая сила – и эта гипнотическая сила связана с нерешенностью, с которой Шолем не может и не хочет справиться – и именно она придает собственно апокалипсический тон этому посланию.

Шолем сам использует слово «апокалипсический» и как раз таки вполне двусмысленным образом, так словно апокалипсическое необходимо спасти, сохранить в языке, но именно как что-то такое, от чего необходимо себя спасать, от чего нужно себя охранить. Он использует это слово дважды и достаточно загадочным образом.

В первый раз, как мы уже видели, – как раз перед тем фрагментом, где он говорит о том, что секуляризация древнееврейского языка есть не более чем «манера выражаться», выражение само по себе двусмысленное: можно понимать его в его наиболее вероятном смысле (не бывает секуляризации в собственном смысле

слова, возможной ли, реальной ли, об этом говорят, но этого нет) или же в смысле более искусственном и хитроумном (секуляризация языка, как можно было бы предположить, состоит в определенной риторизации языка и в определенной манере выражаться); в первом случае, «манера выражаться» называет имя секуляризации, во втором «манера выражаться» обозначает секуляризацию саму по себе. Шолем отмечает это сразу после следующих слов: «Здесь люди, определенно, сами не понимают, что делают. Они думают, что они секуляризовали (*verweltlicht*) древнееврейский язык, лишили его апокалипсического острия (*ibr den apokalyptischen Stachel ausgezogen zu haben*). Но это, конечно, не так. Секуляризация (*Verweltlichung*) языка – это лишь некая манера выражаться, устойчивое выражение».

Вначале это наводит на мысль, что секуляризовать или десакрализовать – значит обезглавливать язык, лишая его присущей ему остроты, его жала (*Stachel*), его апокалипсического острия. Это апокалипсическое жало, это острие, эта телеологическая направленность как бы учреждает сакральность языка. Сакральный язык, *этот* сакральный язык (ибо Шолем говорит не о сакральности вообще, но об *этой* сакральности, или святости, неотделимой от семантического содержания древнееврейского языка, от имен, от союза с Богом) был бы ничем без этого острия, намагниченного апокалипсисом.

Все эти семантические составляющие апокалипсиса должны пересекаться здесь, не позволяя растворить себя в этом письме: 1. значимость откровения, снятия покрыва, расшифровка того, что скрыто (*apocalyptô*); 2. общепринятый смысл конца времен и страшного суда; 3. катастрофа и катаклизм.

Если теперь мы попытаемся не ограничивать себя принципом как можно более внутреннего прочтения, то нам следует упомянуть здесь о многочисленных исследованиях Шолема, посвященных еврейскому апокалипсису. В первом эссе из сборника, озаглавленного «Еврейский мессианизм» (3) («К пониманию еврейского мессианизма») содержится протест против христианизирующей интерпретации еврейского мессианизма и профетизма – христианизирующей, то есть интерьеризирующей и спиритуализирующей. Протест и попытка исправить. «Призыв к чисто внутреннему, ирреальному, кажется ему (еврею – Ж. А.) попыткой уклониться от мессианского испытания в его наиболее конкретном аспекте» (стр. 24). В еврейском мессианизме есть, по Шолему, напряжение, связанное с наличием в нем нескольких тенденций, которые Шолем противопоставляет друг другу и характеризует как мессианизм консервативный, мессианизм реставраторский и мессианизм утопический, даже если иногда они и

смешиваются. Мессианизм соединяет веру с живым и напряженным ожиданием; апокалипсис же «есть такое видение, которое вытекает из этого напряженного мессианского ожидания» (стр. 27). Авторы апокалипсиса отличаются от пророков тем, что видящий получает здесь божественное откровение, которое не относится к конкретным событиям конца истории. Апокалипсисы говорят обо всей истории, от истока до конца, в частности, о приходе нового *эона* (греческий *aión*, еврейский *olam*), который должен будет царить в мессианскую эпоху. Греческим словом *aión* переводится в греческой Библии древнееврейский термин *olam*, значение которого главным образом временное (стр. 29). Пророки различают «эон настоящий» (*olam hazeh*) и «эон будущий» (*olam haba*), первую эпоху и эпоху последнюю. Но эта последняя эпоха, новый век, напоминающий время рая (Осия, Исая), не находится у пророков за пределами времени; после изгнания же, говорит Шолем, различие между настоящим и будущим временами становится более четким. Апокалипсисы обращены, главным образом, ко времени конца, о котором говорит Даниил (11, 40 *eth qetz*). Эсхатология этих апокалипсисов, содержание которых шире содержания древних пророчеств (Осия, Амос, Исая), уже больше не имеют национального характера. Если пророки возвещают восстановление поверженной династии Давида и «будущей славы возвращенного Богу Израиля», возвращение «вечного мира», «возвращение всех народов [nations] к единому Богу Израиля», конец язычества и идолопоклонства, то эоны апокалипсисов следуют друг за другом как оппозиции: настоящее / будущее, тьма / свет, Израиль / народы [nations], святость / грех, чистое / нечистое, жизнь / смерть. Идеи воскрешения мертвых, страшного суда, рая и ада появляются именно на этом космическом и космополитическом фоне апокалипсисов. Между тем, складывается впечатление, что в качестве горизонта для организующей темы письма Шолема – возвращение сакрального языка и эта особая рода последняя кара, которая станет следствием этого возвращения, - выступает как раз эта апокалипсическая эсхатология. Очевидно, эта тема на уровне корней сохраняет связь с древними пророчествами, но пророчества эти - по крайней мере, если мы готовы в этом поверить Шолему, - были ясными и отчетливыми в их изначальном контексте. Теперь же они стали загадками, аллегориями, чудесами. Они нуждаются в расшифровке. Апокалипсический дискурс стал эзотерическим. Авторы скрывают, зашифровывают содержание того, что предстает их взору, вместо того чтобы бросить его «в лицо врагу» как пророчество: эзотеризм, элитизм, как следствие, инициация, целая особая политика и целая иерархия. В раввинском иудаизме за апокалипсическим знанием всегда сохранялась присущая ему роль. Эта роль сохраняла особое место рядом с гностическим знанием Меркавы, мира Трона

Господня и его таинств: знания столь «взрывоопасные» - это слово Шолема – что передавать их можно было только из уст в уста без посредства письменного текста. Письменный текст здесь не просто профанация, но предательство, выдача тайны (аналогичным образом, позитивно-научная работа Шолема над Каббалой часто воспринималась как предательство живыми каббалистами).

Я подчеркну только следующее: зашифрованный и эзотерический характер мессианского послания, как и его элитистская и инициантская политика становится более выраженным с момента, когда евреям пришлось временно отказаться от национального существования после разрушения второго храма. С этой двойственностью мессианизма связаны все проблемы, с которыми мы сталкиваемся при чтении этого письма. Он нацелен, признает Шолем, на «восстановления национального существования», хотя и «ведет также за пределы последнего». Шолем критикует всех тех ученых, христианских и еврейских, которые отрицают постоянство апокалипсической традиции в раввинском иудаизме. Когда в письме он с упреком говорит о тех, кто полагает, что им удалось секуляризовать древнееврейский язык и лишить этот язык его апокалипсического острия, он недалек от того, чтобы уподобить этих людей тем, кто стремился постепенно удалить еврейский апокалипсизм из раввинской традиции начиная со Средних веков. Ни одним, ни другим не удалось достигнуть цели, они лишь затемняли и отрицали содержание традиции. Но тем самым они подтвердили, что апокалипсизм продолжает существовать в зашифрованной и одновременно затемненной форме, готовый вернуться, проявиться снова. Он, по определению, не может быть воспринят в настоящее время, и затемненность, скрытость, покрывало тайнописи есть сама его феноменальность как таковая, его состояние и его действенность.

Таким образом, Шолем, очевидно, апеллирует к апокалипсису. Он апеллирует к нему как к заостренному краю сакрального языка. Отсюда это ударение, одно из ударений, апокалипсического тона его письма. Но есть и другое ударение. Ибо, с другой стороны, Шолем, кажется, страшится этого апокалипсического возвращения как некоего ужасного испытания.

Это – второе обстоятельство, связанное со словом «апокалипсический». Последние слова текста имеют форму молитвы: «Небо, пусть не приведет нас легкость, с которой мы были увлечены на этот апокалипсический путь, к гибели» (*«Möge uns denn nicht der Leichtsin, der uns auf diesem apokalytischen Weg geleitet, zum Verderb wardem»*). И письмо подписано, датировано 7-м Тевета 5687.

Мы, таким образом, не знаем – и эта неопределенность никогда не будет устранена – куда приведет нас апокалипсический путь, по которому, в любом случае, мы уже

идем, - к спасению или к гибели. Эта неопределенность остается чем-то внутренне присутствующим апокалипсическому опыту. Ибо те, кто рассчитывал секуляризовать сакральный язык, не могли его десакрализовать. Они легкомысленно полагали, что «возрождают», реанимируют изначальный язык в условиях современного мира и современного государства. Но чародеи-подмастерья этого ренессанса сакрального древнееврейского языка не верили в реальность Страшного суда, и, следовательно, Апокалипсиса, с которой они сталкивают всех нас. Заключение письма, будущее время его грамматики не позволяет решить, какова же в сущности позиция Шолема, страшится ли он «неотвратимого», того, что он называет неотвратимым, или призывает его, вверяясь фатальности этой революции языка (*Diese unausbleibliche Revolution der Sprache*): чтобы голос Господа вновь зазвучал благодаря этому пробужденному языку. Вспомним Спинозу, говорящего об ужасе евреев перед пожирающим голосом Господа. {...}

Жак Деррида, 2004

Примечания

- 1) Текст печатается по изданию: Magazine Littéraire 430 (2004). В квадратных скобках даны примечания переводчика – прим. ред.
- 2) Данное эссе представляет собой отрывок из первой части двухчастной лекции, прочитанной в виде двух сеансов в Торонто в 1987 г. Вторая часть называлась «Секуляризовать язык: вулкан, огонь, Просвещение». Мы находим здесь отголоски содержания семинара, посвященного «Богословско-политическому трактату» Спинозы, который Жак Деррида вел в EHESS [Высшая школа социальных исследований в Париже] в 1986-1987 гг. в рамках серии семинаров на тему «Философская национальность и философский национализм» - прим. ред. журнала Magazine Littéraire.
- 3) Хочу поблагодарить за дружеский жест Стефана Мозеса, передавшего мне оригинальную версию этого письма Гершома Шолема Францу Розенцвейгу – прим. Ж. Д.
- 4) *Le Messianisme juif. Essai sur la spontanéité du Judaïsme*, tr. par Bernard Dupuy, éd. Calmann-Lévy, 1974.

Перевел с французского Виктор Каплун

kaploun@eu.spb.ru